LA DOTTRINA PLATONICA DELLA VERITÀ

Le conoscenze scientifiche sono abitualmente espresse in tesi e prospettate all'uomo come risultati tangibili da utilizzare. La « dottrina » di un pensatore è ciò che nel suo dire rimane non detto, e a cui l'uomo è esposto affinché vi si prodighi.

Per poter esperire e quindi conoscere il non-detto di un pensatore, qualunque ne sia la natura, dobbiamo ripensare ciò che ha detto. Per soddisfare adeguatamente questa esigenza dovremmo discutere tutti i *Dialoghi* di Platone nella loro connessione. Poiché questo è impossibile, dovremo seguire un'altra via per giungere a ciò che è rimasto non detto nel pensiero di Platone.

Ciò che vi rimane non detto è una svolta (*Wendung*) intervenuta nella determinazione dell'essenza della verità. Che tale svolta si compia, in che cosa consista, e che cosa venga fondato con questo mutamento dell'essenza della verità, cercheremo di chiarirlo attraverso un'interpretazione del « mito della caverna ».

Con l'esposizione del « mito della caverna » inizia il VII libro del « dialogo » sull'essenza della πόλις (*Repubblica*, VII, 514 a, 2-517 a, 7). Il « mito » narra una storia. La narrazione si svolge nel dialogo tra Socrate e Glaucone. Il primo espone la storia, il secondo manifesta lo stu-

514 ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει, ἀναπεπταμένην πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον ἐχούσῃ μακρὰν παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον, ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ
b τοὺς αὐχένας, ὥστε μένειν τε αὐτοὺς εἴς τε τὸ πρόσθεν μόνον ὁρᾶν, κύκλῳ δὲ τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδυνάτους περιάγειν, φῶς δὲ αὐτοῖς πυρὸς ἄνωθεν καὶ πόρρωθεν καόμενον ὄπισθεν αὐτῶν, μεταξὺ δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν δεσμωτῶν ἐπάνω ὁδόν, παρ' ἣν ἰδὲ τειχίον παρῳκοδομημένον, ὥσπερ τοῖς θαυματοποιοῖς πρὸ τῶν ἀνθρώπων πρόκειται τὰ παραφράγματα, ὑπὲρ ὧν τὰ θαύματα δεικνύασιν. – ὁρῶ, ἔφη. –

c ὅρα τοίνυν παρὰ τοῦτο τὸ τειχίον φέροντας ἀνθρώπους σκεύη τε
515 παντοδαπὰ ὑπερέχοντα τοῦ τειχίου καὶ ἀνδριάντας καὶ ἄλλα ζῷα λίθινά τε καὶ ξύλινα καὶ παντοῖα εἰργασμένα, οἷον εἰκὸς τοὺς μὲν φθεγγομένους, τοὺς δὲ σιγῶντας τῶν παραφερόντων.

ἄτοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους. – ὁμοίους ἡμῖν, ἦν δ'ἐγώ· τοὺς γὰρ τοιούτους πρῶτον μὲν ἑαυτῶν τε καὶ ἀλλήλων οἴει ἄν τι ἑωρακέναι ἄλλο πλὴν τὰς σκιὰς τὰς ὑπὸ τοῦ πυρὸς εἰς τὸ καταντικρὺ αὐτῶν τοῦ σπηλαίου προσπιπτούσας;

b – πῶς γάρ, ἔφη, εἰ ἀκινήτους γε τὰς κεφαλὰς ἔχειν ἠναγκασμένοι εἶεν διὰ βίου; –

pore che si risveglia in lui. La traduzione che diamo accanto al testo greco contiene dei passaggi messi tra parentesi che vanno oltre il testo, chiarendolo.

– Prendi in considerazione questo: degli uomini soggiornano sotto terra in una dimora a forma di caverna. Essa possiede una lunga entrata che si estende verso l'alto in direzione della luce del giorno, e verso la quale si raccoglie tutta la caverna. In questa dimora gli uomini rimangono fin dall'infanzia incatenati per le gambe e per il collo. Perciò essi rimangono sempre allo stesso posto, cosicché non resta loro che guardare nella direzione di ciò che si presenta loro da davanti. Tuttavia, essendo incatenati, non possono girare la testa. È però concessa loro una luce che proviene da un fuoco che arde in alto, lontano, dietro di loro. Tra il fuoco e gli uomini incatenati (dunque alle loro spalle) corre a una certa altezza una via, lungo la quale, immaginatelo così, è stato costruito un muro basso simile agli schermi che i prestigiatori erigono davanti alla gente per mostrare sopra di essi le loro meraviglie. – Lo vedo, disse lui.

– Immagina ora che lungo questo muricciolo degli uomini portino ogni tipo di cose che sporgono al di sopra del muricciolo, statue e altre figure di pietra e di legno, oltre a oggetti vari fabbricati dall'uomo. Come c'era da aspettarsi, alcuni di questi portatori che passano parlano tra loro, mentre altri stanno in silenzio.

– Tu presenti un quadro e dei prigionieri fuori dell'ordinario, disse lui. – Ma essi assomigliano in tutto a noi uomini, risposi io. – Perché, cosa credi? Uomini simili non hanno mai visto prima, né da sé né l'uno per mezzo dell'altro, nient'altro che le ombre che (costantemente) la luce del fuoco proietta sulla parete della caverna di fronte a loro.

– E come potrebbe essere altrimenti, disse lui, se sono costretti a tenere immobile la testa per tutta la loro vita?

– τί δὲ τῶν παραφερομένων; οὐ ταὐτὸν τοῦτο; – τί μήν; –

– εἰ οὖν διαλέγεσθαι οἷοί τ' εἶεν πρὸς ἀλλήλους, οὐ ταῦτα ἡγῇ ἂν τὰ ὄντα αὐτοὺς νομίζειν ἅπερ ὁρῷεν; – ἀνάγκη. –

– τί δ' εἰ καὶ ἠχὼ τὸ δεσμωτήριον ἐκ τοῦ καταντικρὺ ἔχοι; ὁπότε τις τῶν παριόντων φθέγξαιτο, οἴει ἂν ἄλλο τι αὐτοὺς ἡγεῖσθαι τὸ φθεγγόμενον ἢ τὴν παριοῦσαν σκιάν; – μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', c ἔφη. – παντάπασι δή, ἦν δ' ἐγώ, οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς. – πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη. –

– σκόπει δή, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἵα τις ἂν εἴη φύσει, εἰ τοιάδε συμβαίνοι αὐτοῖς· ὁπότε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστα- d σθαί τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιὰς ἑώρα, τί ἂν οἴει αὐτὸν εἰπεῖν, εἴ τις αὐτῷ λέγοι ὅτι τότε μὲν ἑώρα φλυαρίας, νῦν δὲ μᾶλλόν τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέποι, καὶ δὴ καὶ ἕκαστον τῶν παριόντων δεικνὺς αὐτῷ ἀναγκάζοι ἐρωτῶν ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν; οὐκ οἴει αὐτὸν ἀπορεῖν τε ἂν καὶ ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα; – πολύ γ', ἔφη. –

– Ma che cosa vedono delle cose che vengono trasportate passando (alle loro spalle)? Non vedono appunto questo (cioè le ombre)? – Infatti.

– Se ora fossero in grado di parlare e di discutere tra loro di ciò che vedono, non credi che prenderebbero ciò che vedono per ciò che è (*das Seiende*)? – Vi sarebbero costretti di necessità.

– Ma che accadrebbe se questa prigione avesse anche un'eco proveniente dalla parete che sta loro di fronte (e a cui soltanto essi volgono costantemente lo sguardo)? Ogni volta che qualcuno di quelli che passano dietro coloro che sono incatenati (e che trasportano le cose) si facesse sentire, credi forse che essi riterrebbero che ciò che parla sia qualcosa di diverso dall'ombra che passa loro davanti? – No, nient'altro, per Zeus!, disse lui. – Allora, replicai io, anche coloro che sono legati prenderebbero assolutamente le ombre degli oggetti per ciò che è svelato (*das Unverborgene*). – Sarebbe necessario, disse lui.

– Supponi ora, ripresi, che i prigionieri siano liberati dalle catene e guariti dalla loro mancanza di discernimento, indi considera di che natura dovrebbe essere questa mancanza di discernimento se agli incatenati accadesse quanto segue. Ogniqualvolta uno fosse liberato dalle catene e obbligato all'improvviso ad alzarsi, a girare il collo, a mettersi a camminare e a levare lo sguardo verso la luce, (allora) egli potrebbe (ogni volta) fare tutto ciò solo soffrendo, e non sarebbe in grado di vedere, attraverso il bagliore, quelle cose di cui prima vedeva le ombre. (Se gli accadesse tutto questo), che cosa credi direbbe se uno gli rivelasse che prima aveva visto (solo) nientità, mentre ora è di molto più vicino all'ente e, essendo così rivolto a ciò che è più ente (*das Seiendere*), di conseguenza vede anche in modo più corretto? E se (allora) uno gli mostrasse anche ciascuna delle cose che prima gli passavano alle spalle, e lo costringesse a rispondere alla domanda che cos'è, non credi che egli sarebbe molto imbarazzato e riterrebbe inoltre che ciò che vedeva prima (con i propri occhi) fosse più svelato di ciò che (gli) viene ora mostrato (da un altro)? – Certo, disse lui.

e Οὐκοῦν κἂν εἰ πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς ἀναγκάζοι αὐτὸν βλέπειν, ἀλγεῖν τε ἂν τὰ ὄμματα καὶ φεύγειν ἀποστρεφόμενον πρὸς ἐκεῖνα ἃ δύναται καθορᾶν, καὶ νομίζειν ταῦτα τῷ ὄντι σαφέστερα τῶν δεικνυμένων; – οὕτως, ἔφη.

εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἕλκοι τις αὐτὸν βίᾳ διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ
516 ἡλίου φῶς, ἆρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαί τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἑλκόμενον, καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, αὐγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὁρᾶν οὐδ' ἂν ἓν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν;

– οὐ γὰρ ἄν, ἔφη, ἐξαίφνης γε. –

συνηθείας δὴ οἶμαι δέοιτ' ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι. καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς ἂν ῥᾷστα καθορῷ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τά τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἴδωλα, ὕστερον δὲ αὐτά· ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ
b ἂν ῥᾷον θεάσαιτο, προσβλέπων τὸ τῶν ἄστρων τε καὶ σελήνης φῶς, ἢ μεθ' ἡμέραν τὸν ἥλιόν τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου. – πῶς δ'οὔ;

τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασιν οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἕδρᾳ φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὑτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν. – ἀναγκαῖον, ἔφη. –

– E se uno lo costringesse a guardare la luce del fuoco, non gli farebbero male gli occhi e non vorrebbe volgersi via e fuggire (indietro) verso ciò che è nelle sue forze di guardare, e decidere che ciò (che è per lui immediatamente visibile) sia in effetti più chiaro di ciò che ora gli viene mostrato? – È così, disse lui.

– Ma se ora, ripresi, uno trascinasse via con la forza, su per l'ascesa aspra e scoscesa della caverna, colui (che è stato liberato dalle catene) e non lo lasciasse finché non lo avesse portato fuori alla luce del sole, chi fosse stato così trascinato non proverebbe dolore e un senso di ribellione? E una volta giunto alla luce del sole, non avrebbe gli occhi a tal punto pieni del suo splendore da non poter vedere neanche solo qualcosa di ciò che gli viene ora aperto come lo svelato?

– Non lo potrebbe affatto, disse quegli, o per lo meno non improvvisamente.

– È chiaro, credo, che sarebbe necessaria un'assuefazione, se ciò che importa è vedere ciò che sta sopra (fuori dalla caverna alla luce del sole). E (una volta assuefattosi) egli potrebbe guardare innanzitutto e più facilmente le ombre, poi le immagini degli uomini e delle altre cose riflesse nell'acqua, e solo più tardi queste stesse cose (l'ente invece che i suoi riflessi indeboliti). E tra queste cose egli dovrebbe contemplare più facilmente ciò che vi è nella volta celeste e il cielo stesso, di notte, guardando alla luce delle stelle e della luna, (più facilmente) che di giorno il sole e il suo splendore. – Certo!

– Ma alla fine, credo, dovrebbe trovarsi nella condizione di guardare il sole stesso e non solo il suo riflesso nell'acqua o in qualsiasi altro luogo possa apparire, ma proprio il sole, visto in se stesso e nel suo proprio luogo, per considerarlo e vedere com'è. – Necessariamente dovrebbe essere così, disse quegli.

καὶ μετὰ ταῦτ' ἂν ἤδη συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ὁ τάς c τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἑώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος.

– δῆλον, ἔφη, ὅτι ἐπὶ ταῦτα ἂν μετ' ἐκεῖνα ἔλθοι. –

τί οὖν; ἀναμιμνησκόμενον αὐτὸν τῆς πρώτης οἰκήσεως καὶ τῆς ἐκεῖ σοφίας καὶ τῶν τότε συνδεσμωτῶν οὐκ ἂν οἴει αὐτὸν μὲν εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς, τοὺς δὲ ἐλεεῖν; – καὶ μάλα. –

τιμαὶ δὲ καὶ ἔπαινοι εἴ τινες αὐτοῖς ἦσαν τότε παρ' ἀλλήλων καὶ γέρα τῷ ὀξύτατα καθορῶντι τὰ παριόντα, καὶ μνημονεύοντι μάλι- d στα ὅσα τε πρότερα αὐτῶν καὶ ὕστερα εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατώτατα ἀπομαντευομένῳ τὸ μέλλον ἥξειν, δοκεῖς ἂν αὐτὸν ἐπιθυμητικῶς αὐτῶν ἔχειν καὶ ζηλοῦν τοὺς παρ' ἐκείνοις τιμωμένους τε καὶ ἐνδυναστεύοντας, ἢ τὸ τοῦ Ὁμήρου ἂν πεπονθέναι καὶ σφόδρα βούλεσθαι "ἐπάρουρον ἐόντα θητευέμεν ἄλλῳ ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ" καὶ ὁτιοῦν ἂν πεπονθέναι μᾶλλον ἢ 'κεῖνά τε δοξάζειν καὶ ἐκείνως ζῆν;

e – οὕτως, ἔφη ἔγωγε οἶμαι, πᾶν μᾶλλον πεπονθέναι ἂν δέξασθαι ἢ ζῆν ἐκείνως. –

καὶ τόδε δὴ ἐννόησον, ἦν δ'ἐγώ. εἰ πάλιν ὁ τοιοῦτος καταβὰς εἰς τὸν αὐτὸν θᾶκον καθίζοιτο, ἆρ' οὐ σκότους ἀνάπλεως σχοίη τοὺς ὀφθαλμούς, ἐξαίφνης ἥκων ἐκ τοῦ ἡλίου; – καὶ μάλα γ', ἔφη. –

– E dopo aver compiuto tutto ciò, dovrebbe anche essere in grado di concludere questo su di esso (il sole), cioè che esso consente tanto le stagioni quanto gli anni e che domina tutto quanto è nell'ambito (ora) visto (alla luce del sole), anzi che esso (il sole) è anche la causa di tutte quelle cose che coloro (che dimorano sotto all'interno della caverna) hanno in certo qual modo davanti a sé.

– Evidentemente, disse quegli, egli arriverebbe a questo (circa il sole e tutto ciò che sta nella sua luce) dopo essere andato oltre quello (che è solo riflesso e ombra).

– E ora? Se si ricordasse della sua prima dimora, del « sapere » colà determinante e di quelli che erano incatenati con lui, non credi che si considererebbe felice del mutamento, e compiangerebbe gli altri? – Certo, e molto.

– Ma se ora (fra gli uomini) nel precedente luogo di soggiorno (cioè nella caverna) fossero fissati certi onori e riconoscimenti per colui che più acutamente discerne le cose che passano (le cose che accadono ogni giorno), e che meglio fissa nella memoria ciò che tra quelle cose suol presentarsi prima o dopo o contemporaneamente, e che (allora) più di tutti fosse in grado di predire che cosa potrebbe accadere in futuro, credi tu che egli (cioè colui che è uscito dalla caverna) desidererebbe (ancora) quelle cose (della caverna), per rivaleggiare con quelli (là) che presso di loro sono più onorati e potenti, o non vorrà piuttosto, come dice Omero, « altrui per salario servir da contadino (vivendo sopra la terra), uomo sia pur senza sostanza », e in genere sopportare qualsiasi cosa, piuttosto che andare in giro con quelle opinioni (valide per la caverna) ed essere un uomo a quel modo?

– Io credo, disse quegli, che egli sopporterebbe qualsiasi cosa piuttosto che essere un uomo a quel modo (al modo degli uomini della caverna).

– Ed ora considera anche questo, replicai, se colui che in tal modo è uscito dalla caverna di nuovo riscendesse e si rimettesse a sedere allo stesso posto, non gli si riempirebbero gli occhi di tenebre venendo via improvvisamente dal sole? – Certo, e molto, disse quegli.

517 τὰς δὲ δὴ σκιὰς ἐκείνας πάλιν εἰ δέοι αὐτὸν γνωματεύοντα διαμιλλᾶσθαι τοῖς ἀεὶ δεσμώταις ἐκείνοις, ἐν ᾧ ἀμβλυώττει, πρὶν καταστῆναι τὰ ὄμματα, οὗτος δ'ὁ χρόνος μὴ πάνυ ὀλίγος εἴη τῆς συνηθείας, ἆρ' οὐ γέλωτ' ἂν παράσχοι, καὶ λέγοιτο ἂν περὶ αὐτοῦ ὡς ἀναβὰς ἄνω διεφθαρμένος ἥκει τὰ ὄμματα καὶ ὅτι οὐκ ἄξιον οὐδὲ πειρᾶσθαι ἄνω ἰέναι; καὶ τὸν ἐπιχειροῦντα λύειν τε καὶ ἀνάγειν, εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ δύναιντο λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν, ἀποκτεινύναι ἄν;

σφόδρα γ', ἔφη. –

– Se ora dovesse di nuovo mettersi a enunciare e sostenere opinioni a proposito delle ombre con coloro che sono sempre rimasti là incatenati, ora che gli occhi gli sono ancora offuscati, e quindi prima che gli si siano di nuovo assuefatti, cosa che richiederebbe un periodo di adattamento non breve, non sarebbe allora esposto là sotto al ridicolo, e non gli si darebbe a intendere che è salito solo per ritornare (nella caverna) con gli occhi rovinati, e che dunque non serve assolutamente a nulla mettersi in cammino verso l'alto? E se qualcuno mettesse mano per liberarli dalle catene e condurli verso l'alto, se lo potessero afferrare e uccidere, non lo ucciderebbero realmente?

– Sicuramente sì, disse quello.

Che cosa significa questa storia? A risponderci è lo stesso Platone; alla narrazione, infatti, egli fa seguire immediatamente l'interpretazione (517 a, 8-518 d, 7).

La dimora dalla forma di caverna è l'« immagine » per τὴν... δι' ὄψεως φαινομένην ἕδραν « il luogo di soggiorno che si mostra (quotidianamente) a chi volge intorno a sé lo sguardo ». Il fuoco che arde nella caverna al di sopra di coloro che la abitano è l'« immagine » del sole. La volta della caverna rappresenta la volta del cielo. Sotto questa volta vivono gli uomini assegnati alla terra e alla terra legati. Ciò che qui li circonda e li riguarda è per loro il « reale », cioè l'ente. In questa dimora a forma di caverna essi si sentono « nel mondo », « a casa », e trovano ciò a cui affidarsi.

Le cose di cui nel « mito » si dice che divengono visibili fuori dalla caverna, sono invece l'immagine di ciò che, nell'ente, è ente in senso proprio. Questo, secondo Platone, è ciò attraverso cui l'ente si mostra nella sua « e-videnza » (*Aussehen*). Questa « e-videnza » non è intesa da Platone come semplice « aspetto » (*Aspekt*). L'« e-videnza » ha per lui ancora qualcosa a che fare con l'emergere attraverso cui ogni cosa si « presenta » (*prä-*

sentiert).[a] È lo stesso ente che si mostra stando nella sua « e-videnza ». « E-videnza » in greco si dice εἶδος o ἰδέα. Nel « mito » le cose che sono fuori dalla caverna, alla luce del giorno, dove lo sguardo è libero di volgersi su qualsiasi cosa, sono l'immagine delle « idee ». Secondo Platone, se l'uomo non vedesse queste idee, cioè la rispettiva « e-videnza » delle cose, degli esseri viventi, degli uomini, dei numeri, degli dèi, non potrebbe mai percepire questa o quella cosa come una casa, un albero, un dio. Di solito l'uomo pensa di vedere direttamente questa casa, quell'albero e così ogni ente. Innanzitutto e per lo più l'uomo non sospetta minimamente che tutto ciò che di solito vale per lui come « il reale » egli lo vede sempre e solo alla luce delle « idee ». Quel reale che si presume unico e autentico, ossia ciò che è immediatamente visibile, udibile, tangibile e calcolabile, per Platone resta sempre e solo un adombramento delle idee, e perciò un'ombra. Queste cose che sono le più vicine, e tuttavia hanno la consistenza dell'ombra, tengono quotidianamente prigioniero l'uomo. Egli vive in una prigione e lascia tutte le « idee » dietro di sé. E poiché non riconosce come tale questa prigione, ritiene che questo ambito quotidiano, che è sotto la volta del cielo, sia lo spazio appropriato dell'esperienza e del giudizio che, soli, danno la misura a tutte le cose e ai loro rapporti, e soli forniscono la regola per la loro disposizione e organizzazione.

Se ora, come si pensa nel « mito », l'uomo deve improvvisamente volgere lo sguardo, all'interno della caverna, al fuoco che è dietro di lui e il cui chiarore produce l'ombra delle cose trasportate avanti e indietro, egli avverte subito questo insolito mutamento di direzione dello sguardo come una perturbazione del comportamento abituale e del modo corrente di pensare. Anche la semplice pretesa di assumere un atteggiamento così insolito all'interno della caverna viene rifiutata; colà infatti si è in possesso, in modo pieno e inequivocabile, del reale. Ostinato nel suo « punto di vista », l'uomo della caverna non può neppure supporre la possibilità che il suo

a. Estratto da « Geistige Überlieferung », 1942: essere presente, cioè presentarsi, venire alla presenza (*An-, d.h. herzu -wesen*).

reale possa essere solo un'ombra. D'altra parte, come potrebbe sapere delle ombre se neppure vuol conoscere il fuoco della caverna e il suo chiarore, nonostante questo fuoco sia solo « artificiale » e quindi debba essere familiare all'uomo? La luce del sole fuori dalla caverna, invece, non è prodotta dall'uomo. Nella chiarezza solare, le cose che si sono formate e che sono presenti si mostrano immediatamente da sole, senza che ci sia bisogno delle ombre per rappresentarle. Nel « mito », le cose che si mostrano da sé sono l'« immagine » delle « idee ». Il sole invece, sempre nel « mito », rappresenta « l'immagine » di ciò che rende visibili tutte le idee. Esso è l'« immagine » dell'idea di tutte le idee. Questa, secondo Platone, è ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, che « letteralmente », anche se in modo quanto mai equivoco, si traduce con l'espressione: « l'idea del bene ».

Le corrispondenze simboliche, ora soltanto enumerate, tra le ombre e il reale quotidianamente esperito, tra il chiarore del fuoco della caverna e la chiarezza in cui sta il « reale » che ci è abituale e più vicino, tra le cose che sono fuori dalla caverna e le idee, tra il sole e l'idea più alta, non esauriscono il contenuto del « mito ». Anzi, così non se ne è ancora colto il senso vero e proprio. Il « mito », infatti, non descrive solo vari soggiorni e situazioni dell'uomo all'interno e all'esterno della caverna, ma narra dei processi. I processi descritti sono dei passaggi dalla caverna alla luce del giorno, e da questa di nuovo alla caverna.

Che cosa avviene nel corso di questi passaggi? In virtù di che cosa sono possibili questi eventi? Da dove derivano la loro necessità? Che cosa è in gioco in questi passaggi?

I passaggi dalla caverna alla luce del giorno e da questa, in senso inverso, alla caverna, richiedono che gli occhi si abituino a passare rispettivamente dall'oscurità alla luce e dalla luce all'oscurità. Ogni volta gli occhi vengono turbati, e ciò per due motivi opposti: διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίγνονται ἐπιταράξεις ὄμμασιν (518 a, 2). « Si produce per gli occhi un duplice turbamento, e ciò per due ragioni ».

Ciò significa: o che l'uomo, partendo da un'ignoranza appena avvertita, può giungere là dove l'ente gli si mostra in modo più essenziale, non essendo però in un pri-

mo momento all'altezza di ciò che è essenziale; oppure che l'uomo può cadere fuori dall'atteggiamento proprio di un sapere essenziale e andare a finire nell'ambito in cui predomina la realtà comune, senza però essere capace di riconoscere come reale ciò che qui è consueto e abituale.

E come gli occhi del corpo devono abituarsi lentamente e costantemente alla luce o all'oscurità, così anche l'anima deve adattarsi con pazienza, e con una progressione adeguata, all'ambito dell'ente in cui si trova assegnata. Ma un simile adattamento richiede innanzitutto che l'anima venga rivolta nel suo insieme verso la direzione fondamentale a cui tende, così come anche l'occhio può guardare bene e da ogni parte solo se, prima, il corpo nel suo insieme ha assunto una posizione corrispondente.

Ma perché l'adattamento al rispettivo ambito deve essere lento e costante? Perché il mutamento di direzione investe l'essere dell'uomo e quindi si compie nel fondo della sua essenza. Ciò significa che l'atteggiamento determinante, che deve risultare da un mutamento di direzione, deve svilupparsi in un comportamento stabile a partire da un riferimento che regge già l'essenza dell'uomo. Questo mutamento e adattamento dell'essenza dell'uomo, nell'ambito che di volta in volta gli è assegnato, è l'essenza di ciò che Platone chiama παιδεία. Questa parola non si può tradurre. Παιδεία, secondo la definizione di Platone, significa περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς, la guida di tutto l'uomo nella sua essenza a un mutamento di direzione. La παιδεία, quindi, è essenzialmente un passaggio dall'ἀπαιδευσία alla παιδεία. Per questo suo carattere di passaggio, la παιδεία resta sempre riferita alla ἀπαιδευσία. La parola tedesca *Bildung* (« formazione ») è ancora quella che corrisponde meglio, anche se non completamente, al termine παιδεία. Certo dobbiamo restituire a questa parola la sua originaria forza di significazione e dimenticare la scorretta interpretazione che subì alla fine del XIX secolo. *Bildung* vuol dire due cose: in primo luogo è un formare nel senso di imprimere alla cosa il carattere del suo sviluppo. Ma questo « formare » « forma » (cioè imprime un carattere) in quanto nello stesso tempo con-forma già a qualcosa di determinante che

ha in vista, e che perciò si chiama forma modello (*Vorbild*). « Formazione » (*Bildung*) significa allora imprimere un carattere e con-formare a un modello. L'opposizione essenziale alla παιδεία è costituita dall'ἀπαιδευσία, dalla mancanza di formazione. In essa non viene suscitato lo sviluppo di un atteggiamento fondamentale, né viene proposto alcun modello determinante.

La forza simbolica del « mito della caverna » si concentra nello sforzo di rendere visibile e conoscibile l'essenza della παιδεία mediante l'elemento intuitivo del racconto. Nello stesso tempo, Platone vuole mettere in guardia e mostrare che la παιδεία non ha la sua essenza nell'infondere delle mere conoscenze in un'anima impreparata come in un qualsiasi vaso vuoto che ci trovassimo davanti. La formazione autentica, invece, coinvolge e trasforma l'anima stessa nella sua totalità, trasferendo l'uomo nel suo luogo essenziale e abituandolo ad esso. Che nel « mito della caverna » Platone voglia dare un'immagine dell'essenza della παιδεία, lo dice assai chiaramente già la frase con cui Platone introduce la narrazione all'inizio del VII libro: Μετὰ ταῦτα δή, εἶπον, ἀπείκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας. « Dopo di ciò, cerca di ricavare dal tipo di esperienza (che in seguito verrà descritta) una visione (dell'essenza) della " formazione " così come della mancanza di formazione che (in una connessione inseparabile) riguardano il nostro essere umano nel suo fondamento ».

Secondo l'inequivocabile affermazione di Platone, il « mito della caverna » illustra l'essenza della « formazione » (*Bildung*). Invece, l'interpretazione ora tentata del « mito » deve condurci alla « dottrina » platonica della verità. Ma in questo modo non si sovrappone al mito qualcosa di estraneo? L'interpretazione minaccia di degenerare in una distorsione interpretativa che fa violenza al testo. Così può sembrare, fin quando non si sarà consolidata la consapevolezza che il pensiero di Platone sottostà a un mutamento dell'essenza della verità che diventa la legge nascosta di ciò che il pensatore dice. Secondo l'interpretazione resa necessaria da una situazione di necessità ventura, il « mito » non illustra solo l'essenza della formazione, ma nello stesso tempo apre lo sguardo su un mutamento dell'essenza della « verità ». Ma se

il « mito » può illustrare entrambe le cose, non deve esserci, allora, una relazione essenziale tra la « formazione » e la « verità »? In effetti questa relazione c'è. Essa consiste nel fatto che soltanto l'essenza della verità e la modalità del suo mutamento rendono possibile « la formazione » nella sua struttura fondamentale.

Ma che cosa unisce la « formazione » e la « verità » in un'unità essenziale originaria?

Παιδεία significa la trasformazione di tutto l'uomo nel senso del trasferimento, e dell'adattamento, dall'ambito delle cose che gli si presentano per prime all'ambito dove appare l'ente stesso. Questo trasferimento è possibile solo se tutto ciò che finora era manifesto all'uomo e il modo in cui era manifesto si trasformano. Deve cioè mutare sia ciò che di volta in volta è svelato all'uomo, sia il modo della svelatezza (*Unverborgenheit*). Svelatezza in greco si dice ἀλήθεια, termine che si traduce con « verità ». E « verità » significa da lungo tempo nel pensiero occidentale la concordanza della rappresentazione nel pensiero con la cosa: *adaequatio intellectus et rei.*

Se tuttavia non ci accontentiamo di tradurre « letteralmente » le parole παιδεία e ἀλήθεια, ma piuttosto cerchiamo di pensare, a partire dal sapere dei Greci, la reale essenza contenuta nelle due parole da tradurre, allora « formazione » e « verità » si compongono subito in un'unità essenziale. Se prendiamo sul serio il contenuto essenziale di ciò che la parola ἀλήθεια nomina, dobbiamo allora domandarci a partire da che cosa Platone determini l'essenza della svelatezza. Per rispondere a questa domanda occorre ritornare al contenuto autentico del « mito della caverna ». Tale risposta mostra che e come il « mito » tratta dell'essenza della verità.

I termini svelato e svelatezza designano rispettivamente ciò che di volta in volta è apertamente presente nell'ambito in cui soggiorna l'uomo. Ora, però, il « mito » narra una storia che riguarda i passaggi da un soggiorno all'altro. È di qui che la storia si articola poi, in generale, in una successione di quattro diversi soggiorni, ordinati in una caratteristica gradazione ascendente e discendente. Le differenze tra i soggiorni e i gradi dei passaggi si fondano sulla diversità dell'ἀληθές rispettivamente determinante, ossia del tipo di « verità » che di volta in volta

domina. Questa è la ragione per cui anche l'ἀληθές, lo svelato, deve essere pensato e nominato, in un modo o nell'altro, a ogni grado.

Nel primo grado gli uomini vivono incatenati nella caverna e sono tutti presi da ciò che anzitutto viene loro incontro. La descrizione di questo soggiorno è chiusa da una frase messa in rilievo: παντάπασι δὴ ... οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς (515 c, 1-2). « Allora anche coloro che sono incatenati prenderebbero assolutamente le ombre degli oggetti per ciò che è svelato ».

Il secondo grado tratta della liberazione dalle catene. Ora i prigionieri sono in un certo senso liberi, ma restano rinchiusi nella caverna. Qui però possono ora volgersi da tutte le parti. Si apre loro la possibilità di vedere le cose stesse che prima venivano trasportate alle loro spalle. Mentre prima non vedevano che le ombre, ora giungono μᾶλλόν τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος (515 d, 2) « di molto più vicino all'ente ». Nel chiarore artificiale del fuoco della caverna, sono le cose stesse che in un certo modo mostrano la loro e-videnza, senza più essere dissimulate dalle ombre. Quando si incontrano solo le ombre, esse imprigionano lo sguardo e, interponendosi, velano le cose. Ma quando lo sguardo si libera dalla prigionia delle ombre, l'uomo, così liberato, ha la possibilità di giungere nella regione degli ἀληθέστερα (515 d, 6) « di ciò che è più svelato ». E tuttavia di colui che è così liberato si deve dire: ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα (*loc. cit.*). « Egli riterrà che ciò che prima (immediatamente) vedeva (le ombre) sia più svelato di ciò che ora è mostrato (a lui espressamente da altri) ».

Perché? Il bagliore del fuoco, a cui il suo occhio non è abituato, acceca chi si è liberato. L'accecamento gli impedisce di vedere il fuoco stesso e di percepire come il suo risplendere illumini le cose e così le faccia apparire. Questa è anche la ragione per cui chi è accecato non può comprendere che quel che vedeva prima non era altro che un'ombra delle cose proiettata dal chiarore di questo fuoco. È vero che chi è stato liberato ora vede qualcosa di diverso dalle ombre, ma tutto ciò lo vede in un'unica confusione, rispetto alla quale le ombre, percepite nel riflesso del fuoco non ancora conosciuto né visto, appaio-

no con contorni ben precisi. La consistenza con cui appaiono le ombre, essendo ciò che è visibile in modo non confuso, sembra anche, a chi è liberato, « ciò che è più svelato ». Questa è la ragione per cui, anche alla fine della descrizione del secondo grado, ritorna la parola ἀληθές, ma questa volta al comparativo ἀληθέστερα « ciò che è più svelato ». Nelle ombre si offre una « verità » più autentica. Infatti anche l'uomo che si è liberato dalle catene si inganna ancora nel valutare il « vero », perché gli manca il presupposto del « valutare », cioè la libertà. È vero che il togliere le catene comporta una liberazione. Ma l'essere lasciato libero non è ancora la vera libertà.

Questa la si raggiunge solo al terzo grado, dove chi è stato liberato dalle catene è trasferito nello stesso tempo fuori dalla caverna, « all'aperto ». Qui tutto si manifesta apertamente alla luce del giorno. La veduta di ciò che le cose sono ora non appare più nel chiarore artificiale e ingannevole del fuoco all'interno della caverna, ma le cose stesse si impongono nella perentorietà e nel carattere vincolante della loro e-videnza autentica. Lo spazio aperto, in cui l'uomo liberato è stato ora trasferito, non è l'illimitatezza di una semplice distesa, ma il vincolo limitante di ciò che è chiaro e che risplende alla luce del sole a sua volta manifesto. Le vedute di ciò che le cose in se stesse sono, gli εἴδη (idee), costituiscono l'essenza nella cui luce ogni singolo ente si mostra come questo o quell'ente, e solo in tale mostrarsi ciò che appare diviene svelato e accessibile.

Il grado ora raggiunto nella scala dei soggiorni è di nuovo determinato dallo svelato qui determinante, e che è quello vero e proprio. Per questo, già all'inizio della descrizione del terzo grado, si parla subito di τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν (516 a, 3) « di ciò che ora viene chiamato lo svelato ». Questo svelato è ἀληθέστερον, ancor più svelato di quanto non lo siano le cose artificialmente illuminate all'interno della caverna rispetto alle ombre. Lo svelato ora raggiunto è il massimamente svelato (*das Unverborgenste*): τὰ ἀληθέστατα. È vero che in questo passo Platone non usa questa denominazione, tuttavia impiega l'espressione τὸ ἀληθέστατον, il massimamente svelato, nella trattazione corrispondente e altrettanto essenziale che

sta all'inizio del VI libro della *Repubblica*, dove (484 c, 5 sgg.) si parla di οἱ ... εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες, « coloro che guardano a ciò che è massimamente svelato ». Il massimamente svelato si mostra in ciò che, di volta in volta, l'ente è. Senza un tale manifestarsi del « che cos'è » (cioè delle idee), questa e quella cosa e ciò che v'è di simile e quindi, in generale, tutte le cose rimarrebbero nascoste. « Il massimamente svelato » è chiamato così, perché è ciò che appare per primo in ogni cosa che appare, e la rende accessibile.

Ma se già all'interno della caverna il volgere lo sguardo dalle ombre al chiarore del fuoco e alle cose che in esso si mostrano è difficile e, anzi, fallisce, il liberarsi all'aperto, fuori dalla caverna, esige la massima pazienza e il massimo sforzo. La liberazione non si realizza per il semplice fatto di essersi sciolti dalle catene, e non consiste nell'assenza di vincoli, ma comincia solo quando ci si abitua costantemente a fissare lo sguardo sui contorni netti delle cose che stanno ferme nella loro e-videnza. L'autentica liberazione è la costanza del rivolgersi a ciò che appare nella propria e-videnza e che in questo apparire è il massimamente svelato. La libertà consiste solo in questo rivolgersi così orientato. E solo quest'ultimo realizza l'essenza della παιδεία intesa come un mutamento di direzione. Il compimento dell'essenza della « formazione » può attuarsi solo nell'ambito e sul fondamento di ciò che è massimamente svelato, cioè dell'ἀληθέστατον, del massimamente vero, cioè dell'autentica verità. L'essenza della « formazione » si fonda sull'essenza della « verità ».

Poiché tuttavia la παιδεία ha la sua essenza nella περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς, essa rimane sempre, in quanto mutamento di direzione, un superamento dell'ἀπαιδευσία. La παιδεία contiene in sé un riferimento essenziale alla mancanza di formazione. E se il « mito della caverna », secondo l'interpretazione stessa di Platone, ha come scopo quello di illustrare l'essenza della παιδεία, tale illustrazione deve evidenziare anche, anzi, proprio questo momento essenziale, vale a dire il continuo superamento della mancanza di formazione. Per questo, nella storia, la narrazione non si arresta, come si crede di solito, alla descrizione del grado più alto raggiunto, quello dell'uscita dalla caverna. Al contrario, fa parte del « mito » an-

che la narrazione di una ridiscesa di chi è stato liberato all'interno della caverna da coloro che ancora sono incatenati. Chi è stato liberato deve ora condurre via costoro da ciò che è per loro svelato, verso ciò che è massimamente svelato. Ma il liberatore non sa più orientarsi nella caverna. Egli corre il pericolo di soccombere alla strapotenza della verità colà determinante, cioè alla pretesa della « realtà » comune di valere come l'unica realtà. Sul liberatore incombe l'eventualità di essere ucciso, un'eventualità che nel destino di Socrate, « maestro » di Platone, è divenuta realtà.

La ridiscesa nella caverna e la lotta che in essa si svolge tra il liberatore e i prigionieri che si oppongono ad ogni liberazione, costituiscono un grado distinto, il quarto, nel quale soltanto il « mito » si compie. In verità, in questa parte della narrazione la parola ἀληθές non è più usata. Nondimeno, anche in questo grado bisogna che lo svelato venga trattato, e precisamente lo svelato che caratterizza il mondo della caverna che viene rivisitato. Ma non è già indicato nel primo grado lo « svelato » che è determinante all'interno della caverna, e cioè le ombre? Certo. Sennonché per lo svelato non è essenziale solo rendere in qualche modo accessibile ciò che appare e tenerlo aperto nel suo apparire, ma è essenziale che lo svelato superi di continuo una velatezza del velato. Lo svelato deve essere strappato a una velatezza, le deve essere in un certo senso rapito. Per i Greci,[a] agli inizi, la velatezza (*Verborgenheit*), intesa come un velarsi, domina l'essenza dell'essere, e così determina anche l'ente nella sua presenza e nella sua accessibilità (cioè nella sua « verità »); per questo la parola impiegata dai Greci per denominare quello che i Romani chiamarono « *veritas* » e noi « verità » è caratterizzata dall'α privativo (ἀ-λήθεια). Verità[b] significa inizialmente ciò che è strappato a una velatezza.[c] Verità è dunque questo strappare che di volta in volta si realizza nel modo dello svelamento. La velatezza può essere di diversi tipi: può significare rinchiudere, custodire, celare, coprire, mascherare, simulare. Poiché, secondo il « mito » di Platone, ciò che è svelato in senso sommo deve essere sottratto a un velamento gretto e tenace, il trasferimento dalla caverna alla libertà della luce del giorno è una lotta per la vita e per la morte. Che la « privazione » (*Privation*), lo strappare che conquista lo svelato, faccia parte dell'essenza della verità, è ciò che il quarto grado del « mito » lascia propriamente intendere. Per questo anche il quarto, al pari dei tre precedenti gradi del « mito della caverna », tratta dell'ἀλήθεια.

a. Estratto da « Geistige Überlieferung », 1942: Eraclito, fr. 123.

b. Estratto da « Geistige Überlieferung », 1942: nel senso di custodire (*Wahren*).

c. Estratto da « Geistige Überlieferung », 1942: velamento (*Verbergung*).

In generale, questo « mito » può essere costruito sull'« immagine » della caverna solo perché è fin dall'inizio determinato dall'esperienza fondamentale, e ovvia per i Greci, dell'ἀλήθεια, dello svelamento dell'ente. Che cos'è, infatti, la caverna sotterranea se non qualcosa che in sé è aperto, ma che nello stesso tempo è coperto da una volta e che, nonostante l'entrata, resta chiuso entro le pareti della terra? Lo spazio conchiuso, ma in sé aperto, della caverna e ciò che in esso è compreso e quindi velato rinviano al tempo stesso all'esterno, allo svelato che si dispiega nella luce del giorno. Solo l'essenza della verità, pensata come agli inizi della grecità nel senso dell'ἀλήθεια, solo la svelatezza riferita al velato (all'occultato, al nascosto) ha un riferimento essenziale all'immagine della caverna dove il giorno non penetra. Là dove la verità ha un'altra essenza e non è svelatezza, o quanto meno non è determinata da essa, un « mito della caverna » non ha più alcun sostegno per potere illustrare niente.

E tuttavia, per quanto nel « mito della caverna » l'ἀλήθεια sia espressamente esperita e sia nominata in luoghi rilevanti, ciò nondimeno, al posto della svelatezza, qui si fa avanti e diviene prioritaria un'altra essenza della verità. Ma ciò vuol dire altresì che, comunque, anche la svelatezza mantiene un suo rango.

Nell'esposizione del « mito » e nell'interpretazione che ne dà Platone è pressoché ovvio che la caverna sotterranea e il suo esterno siano l'ambito entro cui si svolgono i fatti descritti. L'essenziale sono tuttavia i passaggi qui narrati, la salita che va dall'ambito del chiarore artificiale del fuoco alla chiarezza della luce del sole, e poi la ridiscesa dalla fonte di ogni luce all'oscurità della ca-

verna. Nel « mito della caverna » il vigore plastico della descrizione non scaturisce dall'immagine della chiusura della volta sotterranea e della prigionia in essa, e nemmeno dalla veduta dello spazio aperto all'esterno della caverna. La forza simbolica ed esplicativa delle immagini del « mito » si concentra piuttosto, per Platone, nel ruolo che hanno il fuoco, il suo chiarore, le ombre, il chiaro del giorno, la luce del sole e il sole. Tutto dipende dal risplendere di ciò che appare e da ciò che ne rende possibile la visibilità. La svelatezza, anche se è nominata nei suoi diversi gradi, in realtà viene considerata solo in relazione al modo in cui rende accessibile nella sua e-videnza (εἶδος, *Aussehen*) ciò che appare, e visibile ciò che così si mostra (ἰδέα). La vera e propria riflessione riguarda l'apparire dell'e-videnza consentito nella chiarezza della luce. Tale e-videnza offre la vista (*Aussicht*) su ciò che ogni ente è in quanto è presente. La riflessione vera e propria ha di mira l'ἰδέα. L'« idea » è l'e-videnza che conferisce la vista su ciò che è presente. L'ἰδέα è il puro risplendere (*Scheinen*) nel senso in cui si dice « il sole risplende ». L'« idea » non fa « apparire » (*erscheinen*) qualcos'altro (dietro di lei), ma è essa stessa ciò che risplende, importandole unicamente del proprio risplendere. L'ἰδέα è ciò che ha il potere di risplendere (*das Scheinsame*). L'essenza dell'idea consiste in questo suo potere risplendere e rendersi visibile (*Schein- und Sichtsamkeit*). Essa realizza il venire alla presenza (*Anwesung*), cioè il presentarsi di ciò che un ente di volta in volta è. Nel « che cos'è » dell'ente, questo viene di volta in volta alla presenza. Ma il venire alla presenza è in generale l'essenza (*Wesen*) dell'essere. Per Platone, quindi, l'essere ha la sua essenza autentica nel « che cos'è ». Anche la terminologia successiva rivela che la *quidditas* è il vero *esse*, l'*essentia*, e non l'*existentia*. Ciò che l'idea mette in vista e dà così a vedere, è, per lo sguardo a lei diretto, lo svelato di ciò che essa è nell'apparire. In questo modo lo svelato è concepito fin dall'inizio e unicamente come ciò che è appreso nell'apprensione dell'ἰδέα, come ciò che è conosciuto (γιγνωσκόμενον) nel conoscere (γιγνώσκειν). Solo in questa locuzione il νοεῖν e il νοῦς (l'apprensione [*Vernehmung*]) assumono in Platone un riferimento essenziale all'« idea ». Il disporsi in questo orien-

tarsi sulle « idee » determina l'essenza dell'apprensione e, in seguito, l'essenza della « ragione » (*Vernunft*).

« Svelatezza » ora significa sempre lo svelato come ciò che è accessibile mediante la capacità di risplendere dell'idea. In quanto però tale accesso si compie necessariamente mediante un « vedere », lo svelamento è legato alla « relazione » con il vedere ed è « relativo » ad esso. Per questo la questione sviluppata verso la fine del VI libro della *Repubblica* è: in virtù di che cosa il vedere e la cosa vista sono ciò che sono nel loro rapporto? In che cosa consiste l'arco teso tra l'uno e l'altra? Quale giogo (ζυγόν, 508 a, 1) li tiene insieme? La risposta, per la cui illustrazione è predisposto il « mito della caverna », è data in forma d'immagine: come fonte della luce, il sole dà a ciò che è visto la sua visibilità. Ma la vista vede il visibile solo in quanto l'occhio è ἡλιοειδές, « di natura solare », e come tale ha la capacità di partecipare al modo d'essere del sole, cioè al suo risplendere. L'occhio stesso « riluce », si offre al risplendere (*Scheinen*), e così può accogliere e percepire ciò che appare (*das Erscheinende*). Pensata nel suo contenuto, quest'immagine indica una connessione che Platone così esprime (VI, 508 e, 1 sgg.): τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι. « Ciò, dunque, che concede la svelatezza alla cosa conosciuta, ma che dà anche a chi conosce la capacità (di conoscere), questo, io dico, è l'idea del bene ».

Il « mito » denota il sole come l'immagine dell'idea del bene. In che cosa consiste l'essenza di questa idea? Come ἰδέα il bene è qualcosa che risplende, come tale dà la vista e, come tale, è a sua volta qualcosa di visibile e quindi di conoscibile; più precisamente: ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι (517 b, 8). « Nell'ambito del conoscibile, l'idea del bene è la visività (*Sichtsamkeit*) che porta a compimento ogni apparire e che quindi può esser vista propriamente solo per ultima, cosicché in sé la si vede a mala pena (e solo con gran fatica) ».

Τὸ ἀγαθόν[a] si traduce con l'espressione, apparentemente

a. 1ª edizione 1947: *ἀγαθόν* è sì *ἰδέα*, ma non più presente, perciò appena visibile.

facile a comprendersi, « il bene ». Inoltre, il più delle volte, questa espressione è intesa in riferimento al « bene morale », che si chiama così perché è conforme alla legge morale. Questa interpretazione esce dall'ambito del pensiero greco, anche se la concezione platonica dell'ἀγαθόν come idea diventa poi l'occasione per pensare « il bene » in senso « morale » e quindi per considerarlo alla fine come un « valore ». L'idea di valore, apparsa nel XIX secolo come conseguenza interna alla moderna concezione della « verità », è l'ultimo e insieme il più debole derivato dell'ἀγαθόν. In quanto il « valore » e l'interpretazione in riferimento a « valori » sono alla base della metafisica di Nietzsche, e ciò nella forma incondizionata di una « trasvalutazione di tutti i valori » (*Umwertung aller Werte*), anche Nietzsche è un platonico, ma siccome gli viene meno ogni sapere circa l'origine metafisica del « valore », egli è il platonico più sfrenato della storia della metafisica occidentale. Certo, concependo il valore come la condizione della possibilità della « vita », posta dalla « vita stessa », Nietzsche ha tenuto ferma l'essenza dell'ἀγαθόν con meno pregiudizi di coloro che inseguono l'idea mostruosa e priva di fondamento di « valori validi in sé ».

Se poi si pensa anche l'essenza dell'« idea » nell'accezione moderna come *perceptio* (« rappresentazione soggettiva »), si trova allora nell'« idea di bene » un « valore » che da qualche parte esiste in sé, e di cui, per di più, c'è anche un'« idea ». Questa « idea » non può che essere, naturalmente, la più alta, perché ciò che importa è che tutto finisca in « bene » (nel benessere della prosperità o nel buon ordine di un ordinamento). Nell'orizzonte di questo modo di pensare moderno, non si coglie ovviamente più nulla dell'essenza originaria dell'ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ di Platone.

Τὸ ἀγαθόν, pensato in senso greco, significa ciò che è atto a qualcosa e che rende atto a qualcosa. Ogni ἰδέα, l'e-videnza di qualcosa, offre la vista di ciò che un ente rispettivamente è. Nel senso greco, quindi, le « idee » rendono atto a che qualcosa possa apparire in ciò che è, e così essere presente in ciò che ha di consistente. Le idee sono ciò che ogni ente è. Ciò che rende ogni idea atta ad essere un'idea, o, detto platonicamente, l'idea di tutte le idee, consiste nel rendere possibile l'apparire di tutto ciò che è presente in tutta la sua visività. L'essenza di ogni idea consiste già nel rendere possibile e nel rendere atto a quel risplendere che consente una vista dell'e-videnza. Perciò l'idea delle idee è semplicemente ciò che rende atto, τὸ ἀγαθόν. Quest'ultimo fa risplendere tutto ciò che può risplendere, e perciò è esso stesso ciò che propriamente appare, ciò che nel suo risplendere massimamente risplende. Per questo Platone (518 c, 9) chiama l'ἀγαθόν anche τοῦ ὄντος τὸ φανότατον « ciò che dell'ente massimamente appare (*das Erscheinendste*) (ciò che massimamente risplende) (*das Scheinsamste*) ».

« L'idea del bene », espressione troppo ingannevole per il pensiero moderno, è il nome di quell'idea suprema che, come idea delle idee, rimane, per ogni cosa, ciò che rende atto. Questa idea, che può essere chiamata semplicemente « il bene », rimane ἰδέα τελευταία, perché in essa si compie l'essenza dell'idea, cioè comincia ad essere (*wesen*), nel senso che da essa e solo da essa scaturisce, la possibilità di tutte le altre idee. Il bene può essere chiamato « idea suprema » in un duplice senso: è l'idea più alta nell'ordine di ciò che rende possibile, e lo sguardo ad essa rivolto è il più verticale e perciò è il più faticoso. Malgrado la fatica richiesta per coglierla veramente, questa idea, che in conformità all'essenza dell'idea, come la pensavano i Greci, deve essere chiamata « il bene », in un certo senso è costantemente in vista dovunque in generale si mostri un qualche ente. Anche dove si percepiscono solo ombre, ancora velate nella loro essenza, deve comunque già rilucere il chiarore di un fuoco, anche se questo chiarore non viene colto espressamente né viene esperito come un dono del fuoco, e soprattutto anche se ancora si ignora che questo fuoco non è altro che un rampollo (ἔκγονον, VI, 507 a, 3) del sole. All'interno della caverna il sole rimane invisibile, e tuttavia anche le ombre si nutrono pur sempre della sua luce. Ma il fuoco della caverna, che rende possibile la percezione delle ombre che ancora non conosce la propria essenza, è l'immagine del fondamento sconosciuto di quell'esperienza dell'ente che ha sì di mira l'ente, ma non lo conosce come tale. Eppure il sole con il suo splendore non dà soltanto il chiaro, e quindi la visibilità, e quindi la « svelatezza »,

a tutto ciò che appare. Il suo risplendere irraggia nello stesso tempo il calore e consente a tutto « ciò che nasce » di venire fuori nel carattere visivo del suo sussistere (509 b).

Ma una volta che s'è visto (ὀφθεῖσα δέ) espressamente il sole stesso, o, fuor di metafora, una volta che s'è colta l'idea suprema, allora συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία (517 c), « (dall'idea suprema) si può evincere in modo coerente e unitario che essa è evidentemente per tutti gli uomini la causa originaria (*Ur-sache*) tanto di ogni giustizia (nel suo comportamento), quanto di ogni bellezza », e cioè di ciò che al comportamento si manifesta in modo tale da fare apparire lo splendore della sua e-videnza. Per tutte le cose e per la loro cosalità (*Sachheit*) l'idea suprema è l'origine, cioè la causa originaria. « Il bene » consente l'apparire dell'e-videnza in cui ciò che è presente possiede la consistenza del suo essere. Grazie a questa concessione, l'ente è mantenuto e « salvato » nell'essere.

Per ogni guardarsi attorno con circospezione, che accompagna il darsi da fare, deriva dall'essenza dell'idea suprema ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ (517 c, 4-5) « che colui che ha cura di agire con circospezione e prudenza, sia nelle cose private sia in quelle pubbliche, deve avere lo sguardo rivolto a tale idea (che, in quanto rende possibile l'essere delle idee, si chiama il bene) ». Chi deve e vuole agire in un mondo determinato dall'« idea », ha bisogno prima di tutto di una visione dell'idea. E allora anche l'essenza della παιδεία consiste nel rendere gli uomini liberi e fermi per poter avere una visione chiara e stabile dell'essenza. Ora, però, siccome secondo l'interpretazione propria di Platone « il mito della caverna » deve illustrare in un'immagine sensibile l'essenza della παιδεία, si comprende perché sia anche necessario narrare l'ascesa verso la visione dell'idea suprema.

Ma allora il « mito della caverna » non tratta propriamente dell'ἀλήθεια? Certamente no. E tuttavia non c'è dubbio che questo « mito » contiene la « dottrina » platonica della verità. Infatti esso si fonda sul processo non detto attraverso cui l'ἰδέα diviene padrona dell'ἀλήθεια. Il « mito » dà un'immagine di ciò che Platone dice dell'ἰδέα

τοῦ ἀγαθοῦ: αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη (517 c, 4), « essa stessa è sovrana perché consente la svelatezza (a ciò che si mostra) e nello stesso tempo l'apprensione (di ciò che è svelato) ». L'ἀλήθεια cade sotto il giogo dell'ἰδέα. Quando Platone dice, a proposito dell'ἰδέα, che essa è la sovrana che consente lo svelamento, egli rinvia a qualcosa di non detto, e cioè che d'ora in poi l'essenza della verità non si dispiega più come essenza della svelatezza a partire da una propria pienezza essenziale, ma si trasferisce nell'essenza dell'ἰδέα. L'essenza della verità abbandona il tratto fondamentale della svelatezza.

Se ovunque in ogni comportarsi in rapporto all'ente ciò che importa è l'ἰδεῖν dell'ἰδέα, la visione dell'« e-videnza », allora ogni sforzo deve concentrarsi anzitutto nel rendere possibile un tale vedere. Per questo è necessario il guardare nel modo retto. Già chi è liberato all'interno della caverna, quando abbandona le ombre e si rivolge alle cose, dirige lo sguardo a ciò che è « più ente » rispetto alle mere ombre: πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέποι (515 d, 3-4), « così rivolto verso ciò che è più ente, dovrebbe guardare senz'altro in modo più corretto ». Il passaggio da una condizione all'altra consiste nel guardare ogni volta in modo più corretto. Tutto dipende dall'ὀρθότης, dalla correttezza (*Richtigkeit*) dello sguardo. In virtù di questa correttezza, il vedere e il conoscere diventano retti, cosicché alla fine si rivolgono direttamente all'idea suprema e si fissano in questa « direzione ». Così dirigendosi, l'apprensione si conforma a ciò che deve essere veduto. Questa è l'« e-videnza » dell'ente. Per effetto di questo adeguarsi dell'apprensione in quanto ἰδεῖν all'ἰδέα, si costituisce una ὁμοίωσις, una concordanza del conoscere con la cosa stessa. In questo modo, dal primato dell'ἰδέα e dell'ἰδεῖν sull'ἀλήθεια nasce un mutamento dell'essenza della verità. La verità diventa ὀρθότης, correttezza dell'apprensione e dell'asserzione.

Con questo mutamento dell'essenza della verità si compie al tempo stesso un cambiamento del luogo della verità. Come svelatezza essa è ancora un carattere fondamentale dell'ente stesso. Come correttezza del « guardare », invece, diventa una caratteristica del comportarsi dell'uomo in rapporto all'ente.

Eppure in un certo qual modo Platone deve mante-

nere ancora la « verità » come carattere dell'ente, perché l'ente, in quanto presente, ha l'essere nell'apparire, e questo porta con sé la svelatezza. Ma nello stesso tempo il problema di ciò che è svelato si trasferisce all'apparire dell'e-videnza, e quindi al vedere che si riferisce ad essa, e alla rettezza e correttezza del vedere. Per questo nella dottrina di Platone c'è un'inevitabile ambiguità. Proprio questa ambiguità attesta il mutamento dell'essenza della verità, prima non detto e che ora va detto. L'ambiguità si rivela in modo nettissimo per il fatto che Platone, mentre tratta e discute dell'ἀλήθεια, nondimeno pensa e assume come determinante l'ὀρθότης, e tutto questo nel corso dello stesso pensiero.

L'ambiguità della determinazione dell'essenza della verità può esser colta in un'unica frase del passo che contiene l'interpretazione che Platone stesso dà del « mito della caverna » (517 b, 7 - c, 5). Il pensiero guida è che l'idea suprema unifica sotto il suo giogo il conoscente e il conosciuto. Ma questo rapporto è concepito in un duplice modo. In primo luogo, e quindi in un senso determinante, Platone dice: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα ὲ πάντων ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, « la causa originaria (cioè, ciò che rende possibile l'essenza) sia di tutto ciò che è corretto, sia di tutto ciò che è bello ». Ma poi dice anche che l'idea del bene è κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, « sovrana che consente la svelatezza, ma anche l'apprensione ». Queste due asserzioni non corrono parallele, in modo che si possa dire che l'ἀλήθεια corrisponda agli ὀρθά (al corretto), e il νοῦς (l'apprensione) ai καλά (al bello). Piuttosto le corrispondenze sono incrociate. Agli ὀρθά, a ciò che è corretto e alla sua correttezza, corrisponde la retta apprensione, mentre al bello corrisponde lo svelato; infatti l'essenza del bello consiste nell'essere ἐκφανέστατον (confronta il *Fedro*), ciò che, splendendo da sé massimamente e nel modo più puro, mostra l'e-videnza ed è così svelato. Sia l'una che l'altra frase parlano del primato dell'idea del bene come di ciò che rende possibile la correttezza del conoscere e la svelatezza di ciò che è conosciuto. Qui la verità è ancora svelatezza ed esattezza, anche se la svelatezza sta già sotto il giogo dell'ἰδέα. La stessa ambiguità nella determinazione dell'essenza della verità domina anche in Aristotele. Nel capitolo conclusivo del nono libro

della *Metafisica* (Θ, 10, 1051 a 34 sgg.), dove il pensare aristotelico sull'essere dell'ente giunge al suo apice, la svelatezza è il tratto fondamentale dell'ente che domina su tutto. Ma nello stesso tempo Aristotele può dire: οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν... ἀλλ'ἐν διανοίᾳ (*Metafisica*, E, 4, 1027 b 25 sgg.). « Infatti il falso e il vero non sono nelle cose (stesse)... ma nell'intelletto ».

L'asserire che esprime il giudizio dell'intelletto è il luogo della verità e della falsità e della loro differenza. L'asserzione è detta vera se è conforme allo stato dei fatti, quindi se è ὁμοίωσις. Questa determinazione dell'essenza della verità non contiene più alcun riferimento all'ἀλήθεια nel senso della svelatezza; piuttosto è l'ἀλήθεια, intesa come l'opposto dello ψεῦδος, cioè del falso nel senso del non corretto, che viceversa è pensata come correttezza. Da allora, la caratterizzazione dell'essenza della verità come correttezza del rappresentare asserente è divenuta determinante per tutto il pensiero occidentale. A conferma basterà citare le tesi capitali che distinguono le rispettive caratterizzazioni dell'essenza della verità nelle epoche principali della metafisica.

Per la Scolastica medioevale vale la tesi di Tommaso d'Aquino: *veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino* (*Quaestiones de veritate*, qu. I, art. 4, resp.), « la verità si trova propriamente nell'intelletto umano o divino ». Nell'intelletto essa ha il suo luogo essenziale. La verità qui non è più ἀλήθεια, ma ὁμοίωσις (*adaequatio*).

All'inizio dell'èra moderna Cartesio, inasprendo la tesi precedente, dice: *veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse* (*Regulae ad directionem ingenii*, Reg. VIII, Opp. X, 396). « Verità o falsità in senso proprio non possono essere in nessun altro luogo se non nel solo intelletto ».

E nell'epoca dell'incipiente compimento dell'èra moderna, Nietzsche, inasprendo ulteriormente la tesi precedente, dice: « *La verità è quella specie di errore* senza la quale una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere. Ciò che decide è alla fine il valore per la *vita* » (Appunto dell'anno 1885, *Der Wille zur Macht* [La volontà di potenza], n. 493). Se la verità, secondo Nietzsche, è una sorta d'errore, allora la sua essenza sta in un modo di pensare che ogni volta e necessariamente

falsifica il reale, in quanto ogni rappresentazione arresta il « divenire » incessante e, con ciò che ha così fissato, erige come pretesa realtà contrapposta al flusso del « divenire » qualcosa che non gli corrisponde, cioè qualcosa di non corretto e perciò di erroneo.

Nella determinazione della verità come non correttezza del pensiero risiede l'adesione di Nietzsche all'essenza tradizionale della verità intesa come correttezza dell'asserire (λόγος). Il concetto nietzscheano di verità rivela l'ultimo riflesso della conseguenza estrema di quel mutamento della verità da svelatezza dell'ente a correttezza del guardare. Il mutamento stesso si compie nella determinazione dell'essere dell'ente (cioè, in senso greco, nel venire alla presenza di ciò che è presente) come ἰδέα.

Secondo questa interpretazione dell'ente, il venire alla presenza non è più, come all'inizio del pensiero occidentale, lo schiudersi di ciò che è velato nella svelatezza, dove è questa svelatezza stessa, in quanto svelamento, a costituire il tratto fondamentale del venire alla presenza. Platone concepisce il venire alla presenza (οὐσία) come ἰδέα. Questa, tuttavia, non è subordinata alla svelatezza, nel senso che, essendo al servizio dello svelato, lo porti all'apparire. È piuttosto l'apparire (il mostrarsi) a determinare che cosa, all'interno dell'essenza dell'apparire e solo in riferimento ad esso, possa ancora chiamarsi svelatezza. L'ἰδέα non è il primo piano in cui viene esposta l'ἀλήθεια, ma il fondamento che la rende possibile. Eppure, anche così, l'ἰδέα rivendica ancora qualcosa dell'essenza iniziale, ma ignota, dell'ἀλήθεια.

La verità come svelatezza non è più il tratto fondamentale dell'essere stesso, ma, divenuta correttezza per essere stata soggiogata all'idea, d'ora in poi è il tratto distintivo della conoscenza dell'ente.

Da allora c'è un tendere alla « verità » nel senso della correttezza del guardare e della sua direzione. A partire da quel momento, in tutte le posizioni fondamentali assunte nei confronti dell'ente, diventa decisivo guadagnare una retta visione dell'idea. La riflessione sulla παιδεία e il mutamento dell'essenza dell'ἀλήθεια sono tra loro connessi e fanno parte della stessa storia del passaggio da un soggiorno all'altro, esposta nel mito della caverna.

La differenza tra il soggiorno interno e quello esterno alla caverna è una differenza della σοφία. Questa parola significa in generale il sapersi orientare in qualcosa, l'intendersene. In un senso più proprio, σοφία significa il sapersi orientare in ciò che è presente in quanto svelato, e che, in quanto è presente, è ciò che è stabile.[a] Il sapersi orientare non coincide col mero possesso di conoscenze, ma vuol dire il mantenersi in un soggiorno che ha già ovunque il suo sostegno in ciò che è stabile.

Il sapersi orientare che giù nella caverna è determinante, ἡ ἐκεῖ σοφία (516 c, 5), è superato da un'altra σοφία, che tende unicamente e prima di tutto a cogliere l'essere dell'ente nelle « idee ». Questa σοφία, a differenza di quella della caverna, è caratterizzata dall'esigenza di procurarsi il proprio sostegno, oltre le cose presenti più prossime, in ciò che è stabile e che si mostra da sé. In sé, questa σοφία è una predilezione e un'amicizia (φιλία) per le « idee » che consentono lo svelato. Al di fuori della caverna, la σοφία è φιλοσοφία. La lingua dei Greci conosce questa parola già prima del tempo di Platone, e la impiega generalmente per nominare la predilezione per un sapersi orientare rettamente. Con Platone la parola viene impiegata per la prima volta per indicare quel sapersi orientare nell'ente, che determina, ad un tempo, l'essere dell'ente come idea. A partire da Platone il pensiero che riguarda l'essere dell'ente diventa « filosofia », perché è un guardare in alto verso le « idee ». Ma la « filosofia », che inizia solo con Platone, ha d'ora in poi il carattere di quella che più tardi sarà chiamata « metafisica ». È Platone stesso a illustrare plasticamente la forma fondamentale della metafisica nella storia che narra del « mito della caverna ». Persino la parola « metafisica » è già preformata nell'esposizione di Platone. Là (516) dove illustra l'assuefazione del guardare alle idee, Platone dice (516 c, 3): il pensiero va μετ' ἐκεῖνα, « al di là » di ciò che è esperito solo in forma di ombre e di copie, εἰς ταῦτα, « verso » queste, cioè le « idee ». Esse sono il sovrasensibile colto in un guardare non sensibile, l'essere dell'ente che è inafferrabile con gli organi del corpo. E nell'ambito del sovrasensibile la cosa suprema è quell'idea che,

a. Estratto da « Geistige Überlieferung », 1942: cfr. Eraclito, fr. 112.

come idea di tutte le idee, è la causa originaria del sussistere e dell'apparire di ogni ente. Essendo in tal modo causa originaria di tutto, questa « idea » è perciò anche « l'idea » chiamata « il bene ». Questa causa originaria, prima e suprema, viene chiamata da Platone, e analogamente da Aristotele, τὸ θεῖον, il divino. Da quando l'essere è interpretato come ἰδέα, il pensiero rivolto all'essere dell'ente è metafisico, e la metafisica è teologica. Qui teologia significa che la « causa originaria » dell'ente viene interpretata come Dio, e che l'essere viene trasferito in questa causa, la quale contiene in sé l'essere e da sé lo fa scaturire, perché essa è l'ente che più di tutti gli altri è.

La stessa interpretazione dell'essere come ἰδέα, che deve il suo primato a un mutamento dell'essenza dell'ἀλήθεια, esige una distinzione del guardare rivolto alle idee. A questa distinzione corrisponde il ruolo della παιδεία, della « formazione » dell'uomo. La preoccupazione circa l'essere dell'uomo e la sua posizione in mezzo all'ente attraversa e domina l'intera metafisica.

L'inizio della metafisica nel pensiero di Platone è nello stesso tempo l'inizio dell'« umanismo ». Qui questa parola va pensata in modo essenziale, e perciò nel suo significato più ampio. In questa accezione « umanismo » indica un processo connesso all'inizio, allo svolgimento e alla fine della metafisica, nel corso del quale l'uomo, in aspetti di volta in volta differenti, e tuttavia ogni volta consapevolmente, si colloca nel bel mezzo dell'ente, senza essere già per questo l'ente privilegiato. « L'uomo » qui significa: ora un'umanità determinata o l'umanità in genere, ora il singolo o una comunità, ora il popolo o un gruppo di popoli. Si tratta sempre, nell'ambito di una ben definita compagine metafisica fondamentale dell'ente, di portare l'uomo, l'*animal rationale*, determinato partendo da essa, alla liberazione delle sue possibilità, alla certezza della sua destinazione e all'assicurazione della sua « vita ». Ciò si realizza come formazione di un atteggiamento « morale », oppure come redenzione dell'anima immortale, come sviluppo delle forze creatrici, come educazione della ragione, come cura della personalità, come risveglio del senso comunitario, come disciplina del corpo, o come appropriata combinazione di alcuni o di tutti questi « umanismi ». Ogni volta si ha un gravitare intorno all'uomo in un modo metafisico determinato e su orbite più o meno ampie. Con il compimento della metafisica anche l'« umanismo » (o, detto in modo « greco », l'antropologia) si spinge su « posizioni » estreme e perciò al tempo stesso incondizionate.

Il pensiero di Platone segue il mutamento dell'essenza della verità, quel mutamento che diventa la storia della metafisica, la quale, col pensiero di Nietzsche, ha iniziato il suo incondizionato compimento. La dottrina platonica della « verità » non è dunque qualcosa di passato. Essa è « presente » storico, inteso però non tanto come « effetto remoto » di una dottrina, ricostruito con un'operazione storiografica, né come un risveglio o un'imitazione dell'antichità, né infine come semplice conservazione di una tradizione. Quel mutamento dell'essenza della verità è presente come la realtà fondamentale della storia universale del globo terrestre che avanza verso la fase estrema dell'epoca moderna; si tratta di una realtà che, consolidata da tempo e perciò ancora non spostata, domina ogni cosa.

Ciò che accade all'uomo storico, risulta di volta in volta da una decisione sull'essenza della verità che non dipende dall'uomo, ma è già stata presa in precedenza. Con questa decisione è di volta in volta già delimitato che cosa, alla luce dell'essenza della verità che si è determinata, venga cercato e ritenuto come vero, ma anche che cosa venga rifiutato e tralasciato come non vero.

La storia narrata nel mito della caverna fa vedere ciò che ancora veramente accade nel presente e nel futuro dell'umanità occidentale: l'uomo pensa nel senso dell'essenza della verità come correttezza del rappresentare tutto ciò che è secondo « idee », e valuta ogni realtà in base a « valori ». La sola cosa decisiva non è quali idee e quali valori vengano posti, ma il fatto che, in generale, il reale sia interpretato in base a « idee » e il « mondo » valutato in base a « valori ».

S'è così richiamata alla memoria l'essenza iniziale della verità. In questo richiamo, la svelatezza[a] si rivela co-

a. 1ª edizione 1947: l'ἀλήθεια è un nome che sta per *esse*, non per *veritas*.

me il tratto fondamentale dell'ente stesso.[a] Il richiamo all'essenza iniziale della verità deve tuttavia pensare questa essenza in modo più iniziale. Esso perciò non può mai assumere la svelatezza solo nel senso di Platone, cioè nel soggiogamento all'ἰδέα. Concepita in senso platonico la svelatezza resta vincolata al riferimento al vedere, all'apprensione, al pensare e all'asserire. Seguire questo riferimento significa abbandonare l'essenza della svelatezza. Nessun tentativo di fondare l'essenza della svelatezza nella « ragione », nello « spirito », nel « pensiero », nel « logos » o in una qualche specie di « soggettività » potrà mai salvare l'essenza della svelatezza. Qui, infatti, quel che si tratta di fondare, l'essenza stessa della svelatezza, non è ancora stato nemmeno sufficientemente domandato. Viene sempre « spiegata » soltanto una conseguenza essenziale dell'essenza incompresa della svelatezza.

Prima di tutto occorre apprezzare quanto vi è di « positivo » nell'essenza « privativa » dell'ἀλήθεια. Prima di tutto occorre che questo positivo sia esperito come il tratto fondamentale dell'essere. Prima occorre che sopravvenga la necessità (*Not*) in cui diventi degno di domanda non solo, come sempre, l'ente nel suo essere, ma una volta tanto l'essere stesso (cioè la differenza). Ma poiché questa condizione di necessità[b] deve ancora venire, l'essenza iniziale della verità riposa ancora nel suo inizio velato.

a. 1ª edizione 1947: cioè in quanto essere (*Seyn*).

b. 1ª edizione 1947: la necessità dell'assenza di necessità (*die Not der Notlosigkeit*): il fatto che non siamo più toccati dall'essere stesso, il fatto che l'essere è dimenticato. In questa condizione di necessità la dimenticanza dell'essere non ci lascia.